

Buch, Alfonso

Acerca de las relaciones entre la ciencia y la política

IV Jornadas de Sociología de la UNLP

23 al 25 de noviembre de 2005

Cita sugerida:

Buch, A. (2005). Acerca de las relaciones entre la ciencia y la política. IV Jornadas de Sociología de la UNLP, 23 al 25 de noviembre de 2005, La Plata. La Argentina de la crisis: Desigualdad social, movimientos sociales, política e instituciones. En Memoria Académica. Disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6556/ev.6556.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Título de la ponencia: Acerca de las relaciones entre la ciencia y la política

Autor: Alfonso Buch

E-mail: abuch@unq.edu.ar

Institución: Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología. Universidad Nacional de Quilmes

Resumen

La ponencia que aquí presentamos constituye una reflexión en torno al libro de Shapin y Schaffer, “El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental”, libro que saldrá en breve editado por la Universidad Nacional de Quilmes. No constituye una reflexión genérica sobre este texto, sino que apunta a elucidar la tesis fundamental del mismo. La misma, contextualizada en una investigación histórica acerca de las investigaciones sobre la presión del aire realizadas por Robert Boyle hacia 1660 y sus debates con Thomas Hobbes, sugiere que las soluciones al problema del conocimiento están embebidas dentro de las soluciones prácticas dadas al problema del orden social, y que diferentes soluciones prácticas al problema del orden social involucran soluciones prácticas distintas al problema del conocimiento. La ponencia reconstruye los principales momentos del texto de referencia para discutir después la tesis sociológica de más vasto alcance. Se argumenta que si bien la generalización que realizan los autores posee dificultades metodológicas, en un plano argumental más vasto posee elementos especialmente interesantes a la hora de concebir la articulación existente entre conocimiento y sociedad.

El contexto histórico general

La tesis fundamental que aquí discutiremos es una afirmación que Shapin y Schaffer establecen en su libro “Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental” (Shapin & Schafer, 1985). La misma sostiene que las soluciones al problema del conocimiento están embebidas dentro de las soluciones prácticas dadas al problema del orden social, y que diferentes soluciones prácticas al problema del orden social involucran soluciones prácticas distintas al problema del conocimiento. Presentaremos inicialmente los elementos básicos del caso histórico a partir del cual Shapin y Schaffer desarrollaron su tesis acerca de las íntimas conexiones entre ciencia y política.

La investigación parte del análisis de los debates suscitados por la creación de la bomba de vacío armada por Robert Boyle, en paralelo a la conformación de la primera sociedad científica inglesa, la Royal Society, en el contexto de la Restauración Monárquica inglesa de 1660. A partir de una máquina creada por Otto von Guericke, Boyle creó una bomba de vacío que le permitió desarrollar numerosas investigaciones que fueron publicadas bajo el *título* “Nuevos experimentos físicomecánicos relativos al resorte del aire[1660]”. En estas investigaciones, además de participar de un modo indirecto en las polémicas de la época entre quienes afirmaban que el vacío era o no posible en la naturaleza, Boyle afirmaba la existencia de una propiedad elástica en el aire. Es decir, no sólo afirmaba que era posible obtener un vacío en la naturaleza (aunque no arriesgaba conclusiones metafísicas acerca de su carácter absoluto), sino también que el aire poseía propiedades elásticas (se trata de los inicios de lo que posteriormente se conocería como la ley de Boyle-Mariotte)

Las investigaciones de Boyle no fueron unánimemente aceptadas por los filósofos naturales de la época. El jesuita Linus, el platonista de Cambridge Henry More

y especialmente el afamado filósofo Thomas Hobbes contestarían de diversos modos las pretensiones boyleanas, manteniendo a lo largo de varios años diversas polémicas. Especialmente con este último, Boyle mantendría un debate que duraría varias décadas. Al final de estos debates Hobbes sería expulsado como interlocutor legítimo del campo de la filosofía natural, quedando en la historia como el representante más cabal de la emergente filosofía política. Sin embargo las polémicas propiamente físicas de los contrincantes no estarían al margen de un debate más amplio acerca de las formas de gobierno político, en el marco de la Restauración Monárquica de 1660 y las diversas alternativas políticas que se ofrecían para superar la crisis de legitimidad política producida por la Guerra Civil inglesa.

La producción de hechos, entre la inducción y la convención

Las series experimentales realizadas por Boyle involucraban una densa tecnología material, social y textual que, aún pretendiendo que no entraban en debates metafísicos acerca de la existencia o no del vacío, daban por existente un vacío operativo que explicaba numerosos fenómenos físicos y que demostraba, en sus propios términos, la existencia de un resorte o elasticidad del aire.

Si la existencia de una tecnología material para la producción de hechos resulta evidente para el caso de la bomba de aire, menos evidente resulta hablar de una tecnología social y textual: la existencia de una práctica y una teoría del testimonio, que garantizaba la realidad de los hechos aducidos por el naturalista por una parte, y un modo de escritura que apelaba a la posibilidad de que el lector se constituyera en un testigo virtual del experimento por el otro, conformaban junto con el aparato en sí, un trípode tecnológico sobre el cual se apoyarían los *hechos*, los ladrillos sobre los cuales podía elaborarse una teoría científica. Sin embargo los límites no siempre eran evidentes: los autores muestran el modo en que para Boyle la presión del aire pasó de ser una hipótesis o una conjetura a un hecho de la naturaleza. De tal modo el discurso de los hombres, que se expresaba como teoría, era naturalizado y tomado como un dato de lo real. La conclusión es que un hecho depende en su carácter de una convención que lo toma por tal: los filósofos de la ciencia, al hablar de la carga teórica de la observación, nos han acostumbrado a esta noción.

La conformación de los hechos científicos era, al mismo tiempo, la elaboración de una epistemología de la evidencia científica. La tradición científica que se estaba creando en ese entonces involucraba la creación simultánea de un modo de evaluar la fiabilidad del conocimiento generado, especialmente a través de garantizar su comunicabilidad y reproducibilidad. La ciencia sería concebida en este sentido como aquello que se oponía al secreto de los alquimistas y al entusiasmo de las personas que afirman haber recibido una revelación divina, precisamente porque lo que ella establecía no era el fruto de la inspiración individual sino que era el resultado de una creación colectiva.

Era de esperar por ello mismo que los hechos y las teorías defendidas por Boyle no recibieran una aprobación unánime. Como lo hemos señalado uno de los mayores opositores que encontró Boyle a sus afirmaciones fue Thomas Hobbes, figura central de la filosofía anglosajona de la época. En especial Hobbes negaría que fuese posible la creación de un vacío en la naturaleza, y ello no en virtud de argumentos fundados en el “horror al vacío” aristotélico sino en la naturaleza del aire y el funcionamiento mismo de la bomba bajo discusión. Por una parte cuestionó el carácter estanco de la bomba creada, afirmando que la misma permitía el pasaje del aire por distintos lugares y que por lo tanto el vacío supuestamente generado no era tal. Por otra parte, y reflejando sus concepciones filosóficas generales, Hobbes señaló que toda investigación filosófica

adecuada debía partir de definiciones conceptuales sólidas y precisas, sin entrar en contradicciones de sentido producto de un mal uso del lenguaje: argumentó que en función de las definiciones correctas de lo que era el “aire” o el “vacío”, el vacío en la naturaleza no era posible...porque el vacío no existía.

Por varios años se desarrollaría una discusión entre Hobbes y Boyle que, en el largo plazo, alejaría a Hobbes de la historia de la filosofía natural: la derrota en el plano de las discusiones se reflejó en la herencia histórica, dejando a Boyle como uno de los fundadores de la filosofía natural en la tradición inglesa y a Hobbes como autor de referencia central en los debates de la filosofía política.

Sin embargo el rechazo de Hobbes hacia el vacío no era otra cosa que un rechazo al poder político de la iglesia, fundado según él, en la afirmación de entidades inexistentes y autocontradictorias, como la de “ser inmaterial” o la de “espíritu”. El vacío debía ser alejado del mundo de lo posible porque era el fundamento del poder religioso y ponía en peligro la paz social: de tal modo el debate científico poseía un fuerte fundamento en un debate de naturaleza política y en la experiencia de la guerra civil inglesa, producida, según Hobbes, por clérigos irresponsables y ansiosos por menoscabar el poder real.

Aceptar la argumentación de Boyle en última instancia no era sólo erróneo, era peligroso. Por el contrario, al discutir en otros textos las concepciones teológicas de Hobbes, Boyle aceptaba de manera implícita el carácter genérico de lo que verdaderamente se estaba discutiendo. No eran sólo hechos, eran también concepciones políticas y religiosas. Se discutían hechos y si la bomba de aire era o no estanca, pero también se discutía la naturaleza de Dios y el poder de la monarquía. Shapin y Schaffer muestran como el deslizamiento de los niveles a lo largo de la discusión articuló un debate general acerca de las fuentes del orden y del conocimiento.

Existía en Hobbes y en Boyle un vínculo estrecho entre las afirmaciones en torno a la bomba de vacío y apuestas epistemológicas de mayor rango. El debate en torno a los hechos y las teorías de la neumática se vinculaba a un debate más general en torno a los modos de conformar el conocimiento científico y a la raíz del orden cognitivo. Allí donde Boyle y la Royal Society conformaron un modelo plural e inductivista, donde el debate de los científicos debía de ser un modelo de sociedad democrática, Hobbes abogaría por un modelo de conocimiento fundado en el conocimiento geométrico, donde los axiomas, la deducción y la razón articulaban la relación epistémica central y donde la relación vertical entre un maestro y un discípulo conformaba el tipo ideal de relación social que permitía el saber. Debido a que para Hobbes el conocimiento era en lo fundamental un resultado del razonamiento deductivo fundado en premisas convencionales o humanas (inclusive el conocimiento geométrico, y en particular el conocimiento político), el acto del conocer era en lo fundamental la acción de un sujeto individual. Para Boyle, al contrario de Hobbes, el conocimiento no existía como propiedad de un individuo sino como propiedad de una comunidad.

El modo de concebir el conocimiento natural reflejaría concepciones políticas más amplias: en un caso la humildad propia de la creación y recolección de los hechos reflejaría el carácter en principio abierto de los debates científicos, un disenso controlado que se presentó como un modelo para clausurar los debates políticos de la época; en el otro, el modelo geométrico y deductivo del conocimiento propulsado por Hobbes reflejaría el monolítico modelo político elaborado en el Leviathan.

El contexto social

Las alternativas políticas que representaban estos modos de adquisición del conocimiento para resolver la crisis de legitimación abierta por la Revolución inglesa y los debates religiosos de la época fueron un aspecto de la vida social de la restauración. La figura de Hobbes, sospechoso de ateísmo y promotor de la conformación de una única iglesia centrada en la monarquía, contrastaba con el piadoso Boyle, promotor de la tolerancia religiosa y que debatía con religiosos acerca de la existencia o no de fantasmas.

Las alternativas epistémicas no eran ajenas a debates políticos de mayor envergadura. Los experimentos de Boyle y sus polémicas con Hobbes se produjeron en un momento fundacional para la sociedad inglesa de la época: la crisis en torno a los fundamentos legítimos del orden político, producto de la revolución inglesa y la crisis religiosa del período, generó un extenso debate al cual no sería ajeno la creación de la sociedad científica que cobijaría años después los trabajos de Newton. Los miembros de la Royal Society ofrecían a la sociedad inglesa un modo de dirimir los debates que se basaba en el modelo de los naturalistas que dialogaban en la búsqueda de un consenso democrático.

Es sabido que este modelo, en el largo plazo, triunfaría. De distintos modos las sociedades democráticas contemporáneas son producto de un proceso histórico que es simultáneo al de la emergencia de las formas científicas de adquisición del conocimiento. De tal modo los problemas en torno a los modos de organizar la ciencia, la sociedad política y la conformación de los hechos científicos quedan manifiestamente entrelazados. Al menos en ciertos momentos, el modelo de la comunidad científica, y especialmente el modelo de las universidades (Bonvecchio, 1991), quiso ser un ejemplo de cómo debían ser resueltos los conflictos sociales: a través de la búsqueda desinteresada de la verdad por parte de una comunidad de pares.

Verdad y prácticas sociales

Si bien puede reprocharse a Shapin y Schaffer generalizar su tesis a partir de un caso histórico puntual, que el problema del conocimiento es inseparable del problema del orden social es una derivación de una cuestión mas general. Parafraseando e invirtiendo a Althusser, quien decía que la ciencia es una práctica sin sujeto dado que las verdades científicas debían estar libres de ideología y por tanto de subjetividad (Althusser, 1985) , podría decirse que no hay conocimiento sino es por y para sujetos. Y ello en un doble plano: por una parte la sociología de la ciencia ha mostrado cómo las prácticas científicas son el resultado de las acciones concretas de sujetos concretos, es decir que el sujeto científico que quiso imaginar cierta epistemología constituye una abstracción que intenta sustraer la materialidad de las prácticas y el entramado de intereses en los que los individuos están involucrados (Bloor, 1998; Prego, 1992). Pero por otra parte los conocimientos científicos así obtenidos son inmediatamente insumos de otras prácticas, científicas, tecnológicas o políticas, que dan a estos un nuevo significado. Ese nuevo significado los aleja de la ciudadela de los laboratorios o los institutos para integrarlos en un entramado que ha sido denominado, en la sociología de la tecnología, una trama sin costuras entre los factores técnicos y sociales. En verdad, sin que sea posible realizar esta distinción entre distintos factores *en el mismo momento de su creación y puesta en circulación* (Latour, y Woolgar, 1993; Hughes, 1983).

Es decir, no hay posibilidad de separar la cuestión del conocimiento de la cuestión de lo social no sólo debido al carácter socialmente construido de aquello que se entiende por verdad sino también porque no es posible separar el problema de la verdad de aquello que se hace con ella. Y el problema de qué se hace con la verdad (aquello que se toma

como tal) es inmediatamente un problema de naturaleza política. Estos problemas fueron también vistos por Foucault, cuando analizaba por ejemplo las relaciones entre la verdad y las formas jurídicas pero también cuando detectaba los usos de los conocimientos obtenidos a partir de ciertos dispositivos carcelarios o clínicos (Foucault, 1980; 1987).

La verdad más sencilla está constitutivamente vinculada a un orden moral que, por ejemplo y en el caso límite, nos conmina a decir la verdad. Como sostiene Hobbes en el *Leviathan*, de un modo escéptico: “a los hombres no les importa, en este asunto [la matemática], lo que es la verdad, como una cosa que interfiera con las ambiciones, el provecho o las apetencias de nadie. En efecto, no dudo de que si hubiera sido una cosa contraria al derecho de dominio de alguien, o al interés de los hombres que tienen este dominio, el principio según el cual los *tres ángulos de un triángulo equivalen a los dos ángulos de un cuadrado*, esta doctrina hubiera sido si no disputada, por lo menos suprimida, quemándose todos los libros de geometría, en cuanto ello hubiera sido posible al interesado.” Es decir que aún una teoría que hablara de la verdad en términos de un sujeto trascendental necesitaría vincular de manera inseparable lo cognitivo con lo ético.

Pero no sólo se trata del deber de *decir* la verdad, con los riesgos implicados por ejemplo en la comisión de un fraude científico: es posible afirmar que en toda organización dedicada a la producción de conocimiento existe un *decoro epistemológico*, un sistema complejo de normas sociales que regulan la producción del conocimiento científico. Este tema, analizado en el mismo contexto histórico, sería desarrollado extensamente por Shapin en un libro posterior, *Una historia social de la verdad*. (Shapin, 1994) La verdad nunca es el resultado de un acto epistémico ingenuo sino el resultado de un entramado social, ético y político. Y el argumento debe ser duplicado: una vez que se obtiene ese discurso tomado como verdadero, a partir de esta trama ética y política, ese discurso se ve inmediatamente involucrado en otra trama que lo hace objeto, por ejemplo, de los intereses de la industria editorial. No debiera ser necesario recordar las dificultades para publicar que poseemos los científicos sociales en la Argentina para recordar que la “verdad” por sí sola, muchas veces no pasa de ser un agrupamiento de papeles archivados en un cajón.

Los problemas con la industria editorial o los comités editores son, sin embargo, el elemento inicial de una cadena mucho más compleja. Sin hablar de los ingenieros-sociólogos de Callon (Callon, 1989), (se trata de un trabajo donde este autor muestra que los ingenieros pueden ser muchas veces sociólogos prácticos), para las ciencias sociales sus productos son muchas veces instrumentos de otras verdades, a veces más poderosas en lo inmediato, como por ejemplo las verdades políticas. Cabría señalar como ejemplo ese extraño fenómeno que es el incremento y decrecimiento de la pobreza en términos de semanas o de meses. Que la pobreza es un fenómeno bastante más complicado que un índice porcentual cambiante en función de una estadística, es algo obvio, pero los efectos políticos que poseen esos titulares de diario que dicen “en el último semestre bajó la pobreza un 5%” no lo son menos.

La reflexividad y el debilitamiento de las certezas

La sociología y la historia de la ciencia ha concebido una noción débil de verdad. Las verdades de la ciencia serían contextuales, producto de convenciones sometidas a negociaciones a veces visibles y otras invisibles. Producto de un análisis reflexivo, que utiliza las herramientas de la ciencia para analizar la ciencia misma, estas disciplinas han permitido un abordaje laico a un tipo de conocimiento que, alejado de las certezas

religiosas, mantuvo y mantiene mucho del carácter de las creencias metafísicas. En particular el proceso de especialización ha dado lugar a un cierre de las fronteras de conocimiento, eliminando la posibilidad de un verdadero acceso democrático al saber y conformando núcleos de certeza, en especial acerca de la importancia de lo que se hace. Como afirman Shapin y Schaffer, el conocimiento más abierto en teoría se ha transformado en el más cerrado en la práctica (Shapin y Schaffer, 1985). Las certezas, al interior de las prácticas científicas, no son escasas. Sin embargo son menores que en otros ámbitos de la realidad social.

El mundo científico en este sentido guarda una especificidad, dado que se lo conciba como comunidad o como campo, involucra agentes específicamente orientados por la búsqueda de la verdad y por lo tanto dispuestos metodológicamente a dudar de las convicciones intuitivas. Supone una disciplina de la crítica, aún cuando la crítica esté más dispuesta a ejercerse sobre el trabajo ajeno más que sobre el propio. Y de tal modo, en términos seculares se desenvuelve como un espacio en el que las certezas siempre son vueltas a poner en cuestión. Se dirá que los paradigmas fijan las creencias. Sin duda, pero también se puede decir que los paradigmas cambian.

El conocimiento surge allí donde se debilitan las certezas, y podría decirse que dentro de las sociedades contemporáneas una de las áreas en las operan concepciones muy fuertes de la verdad, es el área de las convicciones políticas. Y es allí, en la intersección entre ciencia y política, donde uno de los fundadores de la sociología del conocimiento, Karl Mannheim, estableció sus apuestas más fuertes (Mannheim, 1993). La idea fundamental de este pensador era la posibilidad de crear una ciencia de la política donde lo universal no quedara sesgado por la pertenencia a una clase social (dado que el proletariado, y con él el marxismo, era en su mirada tan sospechoso de encarnar intereses parciales como la burguesía y el liberalismo). La posición epistemológica de este autor, muchas veces considerada relativista, era considerada por él mismo como *relacionista*: vinculaba las actitudes cognitivas a las posiciones sociales de pertenencia, y en su hipótesis quienes estaban en condiciones de realizar la operación intelectual necesariamente reflexiva, eran los intelectuales independientes, menos encadenados a los intereses sociales parciales.

La posibilidad de crear una ciencia de la política, entendida no ya como reflexión científica acerca de la política sino como creación de una política que no respondiera más que a los intereses de lo universal, ha sido largamente cuestionada. Entre otras cosas porque se dudó que pudiera existir una *intelligentia* verdaderamente al margen de los intereses sociales dominantes y que pudiese conciliar de manera desinteresada los intereses de las clases en lucha. Sin embargo cabe preguntarse si en esa actitud no existe al mismo tiempo un ecepticismo que amenaza con tirar por la borda la noción misma de un universal posible.

De manera más reciente Pierre Bourdieu abogaba por lo que denominaba “Un corporativismo de lo Universal” (Bourdieu, 1995), la defensa de la autonomía de los campos de producción cultural en función de la defensa de valores críticos y más o menos desinteresados frente a los cuestionamientos provenientes de los campos económico y político. Pero no sin considerar que esos intelectuales debían intervenir en las luchas políticas: “El intelectual es un personaje bidimensional que sólo existe y subsiste como tal si (y tan sólo si) está investido de una autoridad específica, conferida por un mundo intelectual autónomo (es decir independiente de los poderes religiosos, políticos económicos) cuyas leyes específicas respeta, y si (y tan sólo si) compromete esa autoridad específica en luchas políticas”. Los campos culturales se fundamentan en valores oficiales como los del desinterés y la virtud, aún cuando ello sea nominalmente.

Sin embargo los campos científicos, tal como los entendía Bourdieu, no son espacios libres de intereses y de luchas políticas. Por el contrario, la principal paradoja que según él debía resolver una sociología de la ciencia era entender cómo era posible que un campo de producción simbólica como cualquiera otro, que por lo tanto estaba regido por problemas como el de la aceptación o eliminación de nuevos ingresantes, o la competencia entre los diferentes productores, podía determinar la aparición de esos productos sociales relativamente independientes de sus condiciones sociales de producción como lo son las verdades científicas. (Bourdieu, 1994).

Ciertamente la sociología de la ciencia, heredera hasta cierto punto del programa de sociología del conocimiento elaborado por Manheim, ha confirmado hasta la saciedad la existencia de intereses particulares en la actividad científica. De tal modo las derivas del conocimiento social han creado una suerte de aporía en la cual la búsqueda de una política universalista basada en la conciliación de intereses a través de una sociología del conocimiento, interés inicial de Manheim, ha llevado a programas de investigación que han mostrado los intereses mismos que habitan las prácticas de los científicos. La *intelligentzia* en la que confiaba Manheim y a su modo Bourdieu, no se encuentra al margen de intereses muy concretos que orientan contenidos al menos muy importantes de sus prácticas. La ciencia no es esa práctica desinteresada en la que pensaban los científicos decimonónicos, aún cuando tenga como una de sus normas la búsqueda del desinterés.

Sin embargo mientras el desinterés sea una de las normas que regulan idealmente los campos de producción culturales, es decir mientras el cinismo no se transforme en regla, la diferencia entre las realidades y los ideales de estas prácticas permiten la intervención de un principio de reflexividad, como principio que permite determinar los intereses de los propios científicos. Y, en la medida que haya buena voluntad, procurar evitarlos. De tal modo uno de los principios fundantes de lo que es conocido como el Programa Fuerte en Sociología de la ciencia permitiría conducir la práctica de los investigadores en una dirección más universalista: a menos que se niegue la capacidad del pensamiento para transformar siquiera parcialmente las prácticas, no se negará la posibilidad de que la reflexión acerca de la propia práctica no sólo conduzca a una reflexión social más científica sino también, incluso, más desinteresada y flexible desde el punto de vista de los intereses sociales dominantes. Es esto mismo lo que hacía que Bourdieu considerara a la ciencia de la ciencia como una precondition para una sociología científica: la objetivación de los propios intereses y la propia posición en el campo de producción sociológico podría permitir una liberación, siquiera parcial, respecto a esos intereses y sesgos propios de la posición ocupada (Bourdieu, 2001). Y por lo tanto, un incremento en la universalidad del conocimiento así obtenido.

De la ciencia a la política. Neoliberalismo y certezas

Si en los campos científicos se ha demostrado de manera creciente la presencia de intereses y condicionamientos que bien podrían llamarse políticos, por el contrario la política se ha querido transformar de manera progresiva en una práctica científica. No hablamos aquí de las realidades sino de las declaraciones: más allá de lo que supuso la experiencia soviética, es decir la experiencia de unos estados que al menos nominalmente se guiaban por lo que creían era una ciencia, de modo más reciente este mismo fenómeno se percibe en el imperio indiscutible del economicismo. La unificación de las convicciones dominantes en torno a un “pensamiento único” ha dejado a la mayor parte de los participantes de la escena política en un consenso laxo donde el acceso al poder no depende tanto de proyectos políticos distintos, sino en la

argumentación de quién es el partido político que puede verdaderamente poner en hechos lo que todos los actores coinciden que es el bien: el incremento de la riqueza social y su administración más o menos equitativa. La ausencia de política (Cerdeiras, 1991) es la manifestación de la ausencia de disenso. Podría decirse que si las clases sociales existen, todas creen más o menos en lo mismo.

El conocimiento surge allí donde se debilitan las certezas, porque las certezas no permiten la incorporación de lo nuevo: si Shapin y Schaffer concluyen su libro sobre el Leviathan y la bomba de vacío afirmando que, dado que las bases del conocimiento son convencionales, Hobbes tenía razón, bien podría decirse que los elementos que componen ese conocimiento no pueden aspirar a la certeza sin una clausura dogmática. Boyle también tenía razón. Las verdades son entonces verdades relativas a los sistemas de convenciones (i.e: paradigmas), lo cual es perfectamente aceptable excepto para quien aspira a un conocimiento de lo absoluto. Y esos “paradigmas” cabe señalar, también se establecen, bajo el nombre de “ideologías” en el plano de la política. El “neoliberalismo” es el nombre que actualmente tiene ese paradigma dominante de hacer política en el mundo. Las derivaciones de ver este modo las cosas son excesivas como para hacer aquí una descripción siquiera moderada del fenómeno. Pero quisiéramos apuntar aquí a un par de estos aspectos.

Uno de los aspectos sobresalientes de esta “ideología” es sin duda su convicción en las virtudes del crecimiento económico en cualquiera de sus formas. A decir verdad, esa convicción es mucho más antigua, pero el neoliberalismo lo expresa de un modo indiscutible. Y otra de esas convicciones es el del imperio del número: los debates quedan saldados por una cuantificación universal de todo lo que es relevante para el mundo social (Badiou, 1990). La ciencia del número, en el plano social concreto, es la ciencia económica. Nuestras sociedades se rigen, predominantemente, por una ciencia social que tiene instituciones que la encarnan: las ciencias económicas en su paradigma neoclásico.

Ninguna de estas convicciones responden al plano de lo posible, sino que responde al plano de las certezas, como lo permite comprender una expresión tan humilde como la de desarrollo armónico, o en una versión más conocida, la de desarrollo autosustentable. Claro, discutir qué es desarrollo armónico, y cuáles son las medidas necesarias para ponerlo en juego, no es precisamente una tarea sencilla, pero reabre la discusión política, la desplaza respecto al elemento de lo puramente económico y la enriquece con el aporte de lo que pueden decir científicos naturales y sociales.

En el campo universitario estos aspectos propios del pensamiento neoliberal, que afectan medularmente a nuestras instituciones académicas, es que el universo debe girar en torno a la producción y al mercado, y que por lo tanto nuestros conocimientos producidos deben ser muchos, e idealmente útiles o transformables en mercancías. La academia se refleja idealmente, no tanto en la comunidad dialogante, como en un mercado de bienes simbólicos donde todos los valores clásicos del espacio académico van quedando progresivamente de lado.

En el largo plazo ninguna de las alternativas actualmente en boga, sean las del plano político, sean las del plano académico, son viables sin que se destruyan los fundamentos de una cultura más acorde con la pluralidad de los fenómenos de la ciencia, la política y la economía. Quisiera remarcar en este sentido el marcado carácter simplista de las discusiones propias del espacio público o de lo que queda de él. Pero no necesariamente hay que interpretar esto como el final de todo: queda buscar las ramificaciones de una concepción más adecuada para vivir de acuerdo a un término forjado por Ivan Illich y que tal vez sea pertinente aquí: la convivencialidad (Illich, 1978).

Bibliografía

- *Althusser, L. (1985) “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” en *La filosofía como arma de la revolución*, Cuadernos de Pasado y Presente., 97-141.
- *Badiou, A. (1990). *Le nombre et les nombres*. Paris, Éditions du Seuil.
- *Bijker, Hughes y Pinch, (1989) *The social Construction of Technological Systems*, Cambridge, Mass. London, England, The MIT Press, 1989
- *Bloor, D. (1998). *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona, Gedisa.
- *Bonvecchio, C (1991). *El mito de la Universidad*. México, S.XXI.
- *Cerdeiras
- *Bourdieu (1994) El campo científico, *Redes*, nº2, vol.1 Diciembre 1994, pp.129-160.
- *Bourdieu, (1995) *Las reglas del arte*. Barcelona, Anagrama.
- *Bourdieu (2001) *El oficio del científico*. Barcelona, Anagrama.
- *Cerdeiras, R. (1991) “Manifiesto político”, en *Acontecimiento*, Añoº1, nº1, pp.11-24.
- *Callon, M. “Society in the making: The Study of Technology as a Tool for Sociological Analysis”, en Bijker, Hughes y Pinch, (1989), pp. 93-103.
- *Foucault, M 1987 [1963]. *El nacimiento de la clínica*. México, Siglo XXI.
- *Foucault, M. 1980. *La verdad y las formas jurídicas*. Madrid, Barcelona, Gedisa.
- *Hughes, T. (1983) *Networks of Power: Electrification in Western Society, 1880-1930*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- *Illich, *La convivencialidad*, Barcelona, Barral, 1978.
- *Latour, B. y Woolgar, St. 1993 [1979]. *La vida de Laboratorio*. Madrid, Alianza.
- *Manheim, K. 1993. [1936]. *Ideología y Utopía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- *Prego, C. 1992. *Las bases sociales del conocimiento científico. La revolución cognitiva en la sociología de la ciencia*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- *Shapin, S (1994) *A Social History of Truth*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press
- *Shapin S. y Schaffer, S(1985) *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton, N. J. Princeton University Press, 1985.